What's the use of it?

Wir haben Ihnen in dieser Ausgabe sechs Aufsätze zum Thema Daseinsgrenzen vorgestellt. Es liegt offenbar in der Natur des Menschen, dass er seiner Selbstfremdheit gewahr wird, sich in kosmischen Gefilden verliert, auf Gott stößt oder einfach im Geschenkrausch sein gesamtes Geld ausgibt. So spannend die verschiedenen Reflexionen hierzu sind, stellt sich jedoch die Frage, was wir davon haben. Denn zumindest islamisch gesehen ist Wissen nicht gleich Wissen, spricht doch der Koran:

وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُم وَلَا يَنفَعُهُم

Und sie erlernten, was ihnen schadet und nicht nützt.[1]

Folglich kann es nicht verkehrt sein, sich ein paar Gedanken darüber zu machen, was der Nutzen unserer Wissenschaft ist. Zwar erscheint die Gefahr, dass geisteswissenschaftliche Errungenschaften sich beispielsweise für die Kriegsführung einsetzen lassen, relativ gering, in einer Diskursgemeinschaft, in der mit einem angeblichen ›Kampf der Kulturen‹ argumentiert wird, ist es aber sicherlich sinnvoll, die eigenen Beiträge so zu positionieren, dass sie eine derartige martialische Betrachtungsweise nicht unterstützen. Hierfür gilt es, ein Hintergrundbild zu skizzieren, das die Grenzen in unserem politischen Leben verdeutlicht, die in einem sehr praktischen Sinne eben auch Grenzen des Daseins sind.

Fremdheitsgrenzen

»Grenzen sind heute unpopulär, oder werden zumindest als etwas angesehen, das auf dem Weg des ›Fortschritts‹ überwunden werden sollte«[2], stellt Gianni Vattimo in Hinblick auf ein Denken fest, das sich nicht mehr gegenüber der durch den Westfälischen Frieden hergestellten Ordnung

1 Q 2,102, Übers. von ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit u. Frank Bubenheim.
2 Vattimo 2004, S. 752.

und ihren Grenzziehungen verpflichtet sieht.[3] Obgleich Vattimo sich hier auf nationale Grenzen bezieht, sollte man denken, seine Feststellung gelte auch für gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Abgrenzungen. Dahingegen lässt sich nicht übersehen, dass es auch Gegenbewegungen gibt von Menschen, die an diesen gedachten Grenzen festhalten und sie politisch konsolidieren wollen. Gudrun Krämer schreibt:

> Seit einiger Zeit ist vermehrt [...] von den Grenzen der Toleranz die Rede, die denen aufgezeigt werden müssten, die sie selbst nicht achteten. An prominenter Stelle stehen hier der Islam und die Muslime, deren Verhältnis zu Toleranz im allgemeinen und religiöser Toleranz im besonderen, so könnte man meinen, in besonderer Weise klärungsbedürftig, wenn nicht belastet ist.[4]

Wurde der moderne Toleranzbegriff maßgeblich durch die europäischen ›Religionskriege‹[5] geprägt und lässt sich – genau wie der erwähnte Westfälische Friede – als Reaktion auf die traumatische Erfahrung einer nahezu geglückten Selbstvernichtung Europas lesen,[6] so fragt man sich, ob dieses historische Trauma mit der neueren Forderung nach Toleranzgrenzen als überwunden gelten kann oder ob man hier einen ›Wiederholungszwang‹ zum Religionskrieg diagnositizieren sollte. Klar ist, dass jenes Gefühl, die Toleranz müsse doch auch Grenzen haben, sehr viel über jene aussagt, die es zum Ausdruck bringen, und dass es in der Tat um ihre eigenen Grenzen geht, von denen sie meinen, sie verteidigen zu müssen.

Bemerkenswert ist, dass jenes Einfordern von Grenzen der Toleranz gegenüber islamischen Lebensweisen bewusst oder unbewusst vor allem an Grenzen festgemacht wird, die der Islam seinerseits setzt. Das Kopftuch als symbolische Grenze (*ḥiǧāb*) ist hierfür das beste Beispiel. Als zu begrenzende Intoleranz wird zudem gerne das islamische Strafrecht angeführt. Auch hier spielt die Metapher der ›Grenzen‹ (*ḥudūd*) eine wichtige Rolle. Sie bezieht sich laut Reinhard Schulze ursprünglich auf ›Grenzfälle‹ des Rechts, darunter außerehelicher Geschlechtsverkehr (*zinā'*), diesbezügliche Verleumdungen (*qaḏf*) und Wegelagerei (*qaṭ'* *aṭ-ṭarīq*), wobei es sich ihm zufolge um einen Grenzbereich zwischen dem gesellschaftlichen Leben und der Kultordnung handelte, die es zu schüt-

3 Daher die zwischen dem 15. Mai und 24. Oktober 1648 in Münster und Osnabrück geschlossenen Friedensverträge, die den Dreißigjährigen Krieg in Deutschland beendeten.

4 Krämer 2010, S. 39.

5 Dieses Etikett insbesondere für den Dreißigjährigen Krieg zu verwenden, ist insofern nicht ganz korrekt, als es sich keineswegs nur um religiöse Auseinandersetzungen handelte.

6 Vgl. Wälchli 2007, S. 192.

zen galt.[7] Dem entspricht die juristische Interpretation von den ›Grenzen Gottes‹ (*ḥudūd Allāh*), daher den von Gott dem Menschen gesetzten Grenzen.[8] Dass Gott dem Menschen Grenzen auferlegt, ist seit Kants Rückführung des moralischen Gesetzes auf das menschliche Subjekt[9] für Europäer*innen* nicht mehr ohne Weiteres nachvollziehbar, denn wie Talal Asad bemerkt, bewirkte die kantische Kritik der Vernunft, die sich selbst Grenzen des philosophischen Denkens setzen müsse, dass wiederum eine Grenze zwischen privatem Glauben und öffentlicher Vernunft gezogen wurde.[10] Diese Grenze ist ihrerseits für Muslim*innen* nicht gut zu verstehen, denn für sie bedeutet, von Gott Grenzen gesetzt zu bekommen, nicht nur eine Einschränkung, sondern in erster Linie eine Erkenntnismöglichkeit über eine ethische Verfasstheit des gesellschaftlichen Lebens. Auch das ›gesetzgebende‹ Subjekt Kants würde sich folgerichtig als moralischer Spiegel eignen, aber nur deshalb, weil ihm die nötige Sittenerkenntnis optimistisch unterstellt wird. Tatsächlich eignet dem Menschen bei Kant eine Absolutheit, die als übermenschlich, wenn nicht gar als ›unmenschlich‹ angesehen werden kann. Dies vor allem, weil der seine Gattung repräsentierende Mensch selbst das Gesetz vertritt, das er nicht nur für sich als Individuum oder als Gruppe, sondern universal für alle Menschen in Kraft setzt. Im Grunde ist dies, was einem islamischen Gottesbild von kritischer Seite vorgeworfen wird. Der Unterschied ist freilich, dass die Absolutheit eines göttlichen Gesetzes vom Menschen zurückgewiesen werden kann, indem er Gott leugnet, wohingegen sich das eigene Menschsein schwerlich ablegen lässt. Jene von Kant beschworene ethische Autonomie ist somit nicht nur ein Segen, sondern auch ein Fluch, der dem Menschen die ihm zugesprochene Freiheit gleichwohl entzieht. Das gilt in besonderem Maße für die Fremden, die Andersgläubigen, die Nicht-Kantianer*innen*. Sie haben kein Recht auf Andersheit, denn wenn sie über eine Ratio verfügen, sind sie gemäß Aufklärung ihr gegenüber auch verpflichtet und haben ihre Allmacht anzuerkennen. Dass diese in der Praxis kläglich versagt, wird beileibe verschwiegen. Wenn der Mensch das ethische Fundament seiner Welt selbst erschafft, bleibt nämlich die prekäre Frage

7 Vgl. Schulze 2015, S. 532.

8 Obgleich Goldziher meint, dass diese Interpretation seit ältester Zeit zu belegen ist, stellt er fest, dass der Begriff *ḥudūd Allāh* im Koran im strafrechtlichen Sinne nicht vorkommt (vgl. Goldziher 1905, S. 103).

9 Kant erläutert seine Selbstzweckformel: »Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit« (Kant [1]1788/1867, S. 92).

10 Vgl. Asad 2013, S. 44.

offen, warum er sich in ihr weiterhin fremd fühlt, warum er nicht in der Lage ist, in ihr heimisch zu werden, die Welt nach eigenen Plänen als irdisches Paradies auszugestalten. Wie Weidner ausführt, wird die Fremdheit in ihr als schwer erträgliche Unzulänglichkeit empfunden: Wenn wir selbst an unserem Unglück schuld sind, warum schaffen wir es nicht die Erlösung aus eigenen Stücken herbeizuführen? Wurde das Heilsziel des Menschen seitens des Marxismus geschichtsphilosophisch in die Zukunft verlegt,[11] so scheint es mit dem gefühlten Scheitern moderner Ideologien nun in eine Niemals-Zeit entrückt zu sein. Der Grund für diese ideologiekritische Gewissheit dürfte darin liegen, dass

> das Politische und die politische Ideologie keine Rolle mehr spielen, weil sich der Tauschwert als reiner Zeichenwert [...] restlos verselbstständigt und alle Gebrauchswerte als Referenten jenseits des Tausches, also die ganze Wirklichkeit überzieht, verdeckt. In dieser Situation verschwinden Politik und Ideologie als selbständige Faktoren, weil der gesamte Bereich der materiellen und kulturellen Gebrauchswertproduktion von der Vermittlung durch den Tauschwert erfaßt und der Abstraktion oder Simulation des Tauschprinzips überantwortet wird.[12]

Eine moderne Entfremdung im Sinne einer Entfernung von jeglicher gesellschaftlicher Zielvorstellung liegt demnach darin begründet, dass die moralische und daher politische Vernunft durch eine kapitalistische gesprengt wird. Die Grenze der Vernunft wird zu einer Grenze gegenüber sich selbst. Was unterscheidet aber die kapitalistische ›Unmenschlichkeit‹ von derjenigen früherer sich auf Gottes Gnaden berufenden Gewaltherrschaften, Monarchien und Sultanate? Es wäre zynisch zu behaupten, dass die metaphysische Begründung für Ungerechtigkeiten diese in irgendeiner Weise besser machten. Eine auf Gott verweisende Fremdheit oder ein auf Erlösung abzielendes Leiden mögen zwar erträglicher sein, ein großer Trost ist dies aber nicht. Dahingegen ist der Glauben Voraussetzung für jegliche Toleranz (erfüllt wird sie wohlgemerkt auch durch den Vernunftglauben), während die kapitalistische *Gewissheit* für eine Toleranz keinen Spielraum bietet. Der Begriff *tolerare* kommt in der Tat von ›ertragen‹, ›(er)dulden‹ und hat etwas mit Last, Bürde und daher Geduld und Leiden zu tun.[13] Ein christliches oder islamisches Reich kann es ertragen, dass andere Menschen oder andere Reiche nicht am eigenen Heilsweg teilhaben, genauso wie agnostische Rationalitätsgläubige Geduld haben können mit denjenigen, denen die

11 Vgl. Lüdicke 2014, S. 107.
12 Zima [1]1997/2016, S. 108.
13 Vgl. Shenef 2017, S. 96.

Erleuchtung noch nicht zuteil geworden ist. Eine Tauschökonomie mag Verzögerungen in Kauf nehmen, aber nur wenn es sich rechnet. Solch ein Kalkül entspricht zwar dem ursprünglichen, aus dem Tötungswahn der Religionskriege hervorgegangenen Toleranzbegriff, aus dieser pragmatischen Haltung hat sich inzwischen aber eine Tugend, ein auf Gerechtigkeit abzielendes Menschenbild entwickelt, das als Grundlage eines westlich-demokratischen Selbstverständnisses betrachtet werden kann.[14] Der moderne Toleranzbegriff erhebt das Leiden unter dem eigenen Besserwissen gegenüber der Ignoranz anderer zu einer Lebensform, zu einem ethischen Ideal. Mit Weidner können wir dieses Leiden, die Fremdheit gegenüber dem ›Unwissen‹ durch Bejahen der eigenen Fremdheit beziehungsweise Ungewissheit auch ohne religiöse Verklärung positiv bewerten. Unsere Toleranz hat dann nur noch Grenzen entsprechend der eigenen Geduld hinsichtlich jener Kluft zwischen einerseits (Un)wissen/Glauben und andererseits einer Gewissheit, die nur jenseits weltlicher Grenzen erreichbar scheint. Im reinen Kapitalismus sieht dies wie gesagt anders aus. Wenn die gesamte Kultur »von der Vermittlung durch den Tauschwert erfaßt« wird, beweist seine Wahrheit sich durch die Verbindung zum Materiellen selbst. Die Entfremdung des Menschen ist die seiner Geistigkeit gegenüber der Konkretheit seines Körpers. Für die Ungerechtigkeit der Ressourcenverteilung gibt es genauso wenig einen Trost, wie dem Flüchtling ein Recht auf dauerhafte Fremdheit gewährt werden kann. Die eigene Fremdheit hat hier keine Grenzen, weshalb die der anderen sich auch nicht tolerieren lässt. Nach der letzten Finanzkrise kann allerdings daran gezweifelt werden, ob ein materieller Beweis für die Gewissheit des Kapitals überhaupt gegeben ist. Begriffe wie ›Gläubiger‹ oder ›Kredit‹ weisen darauf hin, dass *Kapital* immer nur soviel wert ist, wie man daran glaubt, wie die Tauschverträge als verbindlich erachtet werden beziehungsweise wie sicher diesem Glauben durch die staatliche Gewalt Nachdruck verliehen wird. Je nachdem wie sorglos wir mit dem Geld umgehen, können wir diesen Glauben aber auch unterwandern.

Sorglosigkeit

Der Ruf nach den Grenzen der Toleranz entspringt nicht notwendigerweise dem Ideal einer kantischen Rationalität – ist sie doch hinsichtlich

14 Vgl. Kokew 2014, S. 65.

ihrer Gültigkeit prinzipiell bereit, sich infrage zu stellen –, sondern vielleicht auch einer Sorge um die eigenen Interessen. Diese sind sicherlich nicht nur materielle und auch nicht unbedingt primär egoistische. Zwar spielt das eigene Wohlergehen zweifellos eine Rolle, letztendlich soll aber die Welt einfach so bleiben, wie sie ist. Es geht daher (mit Esfahani argumentiert) um das Recht, die eigenen Grenzen nicht erweitern zu müssen, nur weil andere mit einer neuen Interpretation von Gesellschaft aufwarten, die den gewohnten Blick auf die Dinge unterlaufen. Das, was selbstverständlich erschien, bedarf plötzlich einer Deutung, und es ist nur natürlich, wenn man sich hierbei auf eigene ›Werte‹ besinnt, die nur ungern eingetauscht werden. Diese sind keineswegs nur ideell, wie gern vorgegeben wird, sondern sie haben etwas mit der Sorge zu tun, die wie gesagt nicht nur, aber auch einen materiellen Aspekt beinhaltet. Es ist die Sorge um das Selbst, um die nächsten Angehörigen, um die Gemeinschaft. Es ist eine Sorge, die allen Dingen einen bestimmten ›Wert‹ verleiht, sie zu Werkzeugen macht, die in den Dienst der eigenen Sorge gestellt werden und deshalb auch funktionieren sollen. Wie wir in Esfahanis Aufsatz gesehen haben, werden wir durch ihr Nicht-Funktionieren auf die Dinge aufmerksam, sie treten von der Seinsweise der *Zuhandenheit* in die der *Vorhandenheit*. Umgekehrt bedeutet eine Neubewertung der Dinge in der Auseinandersetzung mit Sichtweisen anderer, mit ihnen deutlich anders umgehen zu müssen, als man es gewohnt ist, dass ihre Funktion beziehungsweise die Fähigkeit, mit ihnen effektiv zu hantieren, in Frage gestellt wird. Genau das ist das Gefühl der Fremdheit, die Dinge werden uns fremd, was für Philosophen eine Gelegenheit sein mag, über sie nachzudenken, in der Praxis bedeutet dies aber, dass uns der bekannte Umgang mit ihnen abhandenkommt, und wir riskieren, dass wir uns nicht mehr mit ihnen zurechtfinden. Wenn Grenzen der Toleranz hinsichtlich islamischer Lebensweisen gefordert werden, ist dies somit einerseits berechtigt, andererseits erscheint die dahinterstehende Sorge geradezu grotesk übertrieben. Die Medien tun hierzu das ihrige, insofern sie ständig von ›Terrorismus‹ und ›Radikalismus‹ berichten und diese statt als Ausdruck einer politischen Machtkonstellation als Erscheinungsform einer ›Religion‹ präsentieren. Wenn der Islam ›gefährlich‹ ist, dann weil die Auseinandersetzung mit ihm gegebenenfalls die eigene Weltanschauung sichtbar werden lässt, ihre Inkohärenz, ihre Historizität. Eine existentielle Gefährdung, eine Bedrohung von Hab, Gut und Leben stellt er an und für sich zweifel-

los nicht dar. Greifen einzelne Personen zum Mittel der Gewalt, dann zumeist, weil ihr Hilferuf nicht gehört wird. Sie betrachten sich vielleicht als Helden: Ihr eigenes Überleben spielt keine Rolle, sie wollen ein Zeichen setzen, etwas, das größer ist als sie selbst. Insofern sind sie dem altarabischen Helden gar nicht so unähnlich, der mit seinen Taten genauso viel Rücksichtslosigkeit gegenüber sich selbst an den Tag legt, sich mit seiner übertriebenen Freigiebigkeit genauso unerschrocken ins eigene Fleisch schneidet.[15] Einer aufklärerischen Vernunft entspricht das nicht, aber der des Islam ebenso wenig. Interessant ist dennoch der Vergleich zwischen jenen altarabischen Kämpfernaturen und dem Durchschnittsbürger der Moderne. Dieser ist vor allem auf Sicherheit aus, seine Sorge bestimmt sein Dasein und legt ihm recht enge Grenzen auf. Die altarabische Großzügkeit hingegen ist bar aller Grenzen, die Sorge wird in die Wüste geschickt, mit Versicherungspolicen werden Lagerfeuer entfacht, das Leben ist dafür da, dass man es riskiert. Heideggers Daseinsanalyse gerät hier aus den Fugen, denn um Funktionalität geht es nicht. Die Dinge dienen nicht dazu, dass sie einen Zweck erfüllen, sondern um verschenkt zu werden. Wenn es ein Ziel gibt, dann das, einer alles zugrunde richtenden Zeit (*dahr*)[16] ein Schnippchen zu schlagen, indem man ihrer Zerstörung zuvorkommt. Das ist nicht vernünftig, aber die einzige Chance, über den eigenen Untergang zu triumphieren. Der Sieg erschafft eine ›U-Chronie‹, in der die Sorge heimatlos geworden ist. Die Zeit ist nun ein überwältigtes Ungeheuer,[17] weshalb entsprechend Heidegger auch der Sinn der Sorge hinfällig wird. Denn ihr Sinn ist die Zeit (wobei sie ihm zufolge kein Seiendes darstellt und von daher nicht aus der Welt geschafft werden kann):

> Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. Die Momente der Sorge sind durch keine Anhäufung zusammengestückt, so wenig wie die Zeitlichkeit selbst sich erst aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart »mit der Zeit« zusammensetzt. Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich. Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: »Zeitlichkeit ›ist‹ – der Sinn der Sorge« [...][18]

15 Auf die Damenrunde Suleikas und ihre Orangenmesserselbstverstümmelung werden wir noch zu sprechen kommen, siehe unten S. 160.

16 Vgl. Rudolph 1992, S. 249.

17 Vgl. Tamer 2011, S. 29.

18 Heidegger [1]1927/1967, S. 328.

Der altarabische Held, der sich im Kampf gegen die Zeit – und wider Heidegger – der Sorge entledigt hat, ist vor Finanzkrisen immun, er liefert sich dem Schicksal aus, überwindet jede Art von Fremdheit und Angst, indem er seinem weltlichen Flüchtlingsdasein ein fatales Ende bereitet. Seine Freigiebigkeit ist das Einzige, das Bedeutung hat. In diesem Zusammenhang erscheint es allerdings sinnvoll, sie als Großzügigkeit zu bezeichnen, denn sie ist nicht nur wirkliche Freiheit, sondern auch die Erfahrung von Größe. Es ist eine Art von Erhabenheit und hat sehr viel mit jener Gewalt zu tun, die in Europa in neuerer Zeit unter dem Banner der Ewigkeit noch zwei Weltkriege hervorbrachte. Wohl aus diesem Grund schätzen wir solch einen Ausdruck von Größe als sorglosem Wahnsinn nicht mehr. Warum aber ist der Islam gegen diese Art von heldenhafter Hingabe? Worin besteht sein *turn* in Bezug auf die Sorge? Sicherlich vertritt er kein Ideal einer ›Nachkriegs-Spießigkeit‹, die ihr Heil in materieller Sicherheit und grenzenlosem Wachstum sieht. Die islamische Wende besteht vielmehr darin, dass die koranische Zeit nicht sinnlos ist, sondern ein Zeichen, ein Wunder.[19] Sie ist der Sinn einer Sorge um ein Selbst, das sich bemüht, die Zeichen zu verstehen. Anders als bei Heidegger ist das umsorgte Selbst jedoch weniger eines in dieser Welt als eines in der anderen. Ein im koranischen Text beschriebenes Dasein versteht sich und die Welt in der Tat von seiner Grenze her, die einerseits die des Todes ist, andererseits ist sie die Gottes als unerfassbares Gegenüber. Diese Grenze ist somit nicht nur ein Ende der Lebenszeit, sie ist eine Grenze, die in den Dingen selbst, in ihrer Unerfassbarkeit sichtbar wird. Denn genau wie die heilige Schrift ist die ganze Welt ein Zeichen, das Meer ebenso wie der Mensch.[20] Alles verweist auf etwas anderes, dessen wir nicht habhaft werden können. Besitz, Hab und Gut sind genauso ›verliehen‹ wie unsere Lebenszeit. Zu geben ist von daher nur natürlich, Großzügigkeit ein Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber den göttlichen Gnadenerweisen. Wenn der Dank nun auch dem eigenen Dasein gilt, wäre es wohl sinnlos, sich selbstverachtend auf seine Kosten dankbar zu zeigen. Der Koran bestätigt zwar die altarabische Vorstellung, dass der Mensch sich in einem Zustand des Verlusts befindet,[21] setzt ihr aber entgegen:

19 Beispielsweise in Q 3,190 wird der Unterschied *(iḫtilāf)* von Tag und Nacht als Zeichen (*āya*) beschrieben.

20 Vgl. Renz 2005, Bd. 16, Heft 3, S. 245–249.

21 Vgl. Q 103,2.

(…) إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِٱلصَّبْرِ

[...] außer denjenigen, die glauben und rechtschaffene Werke tun und einander die Wahrheit eindringlich empfehlen und einander die Standhaftigkeit eindringlich empfehlen.[22]

Wohlgemerkt wird im ersten Vers dieser Sure bei der Zeit geschworen (*wa-l-ʿaṣr*). Es hätte keinen Sinn bei etwas zu schwören, das keinen Sinn hat. An die Zeichenhaftigkeit der Zeit zu glauben, ist die erste Voraussetzung um dem Verlustzustand zu entgehen. Rechtschaffenheit und Wahrheitsliebe ergeben sich aus dem Glauben. Diese sollen aber nicht in einem Heldentum des Gebens ausarten, sondern es geht um ein verantwortliches Handeln, um eine Gegenseitigkeit von Hilfeleistung und guten Empfehlungen. Das Heldentum ist hier keine Übertreibung, sondern Standfestigkeit, Geduld (*ṣabr*). Und hiermit wären wir wieder bei der Toleranz. Wenn die Sorge auf die Grenze des Lebens abzielt, dann ist das Leiden nicht umsonst, und es lohnt sich, im Namen der Hingabe (*islām*) einiges zu ertragen, das nicht ins eigene Lebenskonzept hineinpasst. Wie Weidner bemerkt: »Der Islam begann fremd, und er wird wieder so fremd werden, wie er einst begann.«[23] Von Anfang an bedeutet(e) Islam, sich der weltlichen Fremdheit hinzugeben, sie zu ertragen, hinzunehmen, wenn andere der Botschaft widersprechen und ihre Wahrheit anfechten. Dass der Islam wieder fremd werden wird, liegt also in seiner Natur. Er lässt den Menschen über die Welt hinausblicken, obgleich er doch in sie geworfen ist. Toleranz gegenüber allen Arten von Fremdheit ist der Ausgangspunkt für den Islam. An und für sich besitzt Fremdheit aber weder Wert noch Wesen. Freigiebigkeit muss das Fremde nicht bezwingen, denn Fremdheit ist eine Illusion, eine göttliche Fiktion. Wenn die Inkohärenzen des Lebens oder seine Zerstörung Gottes Zeichen sind, lassen sie sich prinzipiell verstehen und somit auch ertragen. Die Toleranz des Nichtverstehens ist notwendig. Freigiebigkeit ist freiwillig, aber gut, besonders wenn sie im Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit praktiziert wird. Wir nennen sie einmal Großzügigkeit und einmal Toleranz: Gegeben wird, um den eigenen Vorteil zu dem des anderen zu machen. Nach-Gegeben wird, um die eigene Meinung nicht zum Maß der Dinge zu erheben.

---

22 Q 103,3, Übers. von ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit u. Frank Bubenheim.

23 Muslim 1918, Bd. 1, S. 128 (Ṣaḥīḥ Muslim, *K. al-Īmān, bāb bayān anna l-islām badaʾa ġarīban wa-sa-yaʿūdu ġarīban wa-annahū yaʾrizu bayna l-masǧidayn*).

Grenzerfahrung

In der Josephsure kommt zweimal die Wendung vor: »(So gilt es,) schöne Geduld (zu üben)« (*fa-ṣabrun ǧamīl*).[24] Beide Male spricht Jakob dies zu sich selbst, da ihm seine älteren Söhne die Botschaft des nicht zurückkehrenden Joseph/Benjamin überbringen. Man könnte wohl behaupten, dass die Unzuverlässigkeit der älteren Söhne dem Vater *fremd* war, denn als Prophet wird er davon ausgegangen sein, dass seine Nachkommen immerhin soviel Anstand besitzen, ihr gegebenes Wort zu halten. Wenn Jakob sich zur »schönen Geduld« ermahnt, geht es aber selbstverständlich nicht nur um die Toleranz gegenüber dem eigenen Blut, sondern um das Ertragen von dessen Verlust. Hierbei legt er eine erstaunliche Großzügigkeit an den Tag, denn zum Schluss der Geschichte verzeiht er seinen Söhnen nicht nur ihre Machenschaften, sondern bittet auch Gott für sie um Vergebung.[25] Deutete Hajjar die Josephsure als ›Prüfungsroman‹, so spielt die Geduld ebenso hinsichtlich des Protagonisten eine wichtige Rolle, wobei es vor allem darum geht, die Zeichen seines Herrn zu erkennen. Dies ist zweifellos auch das Hautpthema der Orangenmesserszene. Die Damen erkennen in Josephs Schönheit etwas, das erhaben ist – er mutet ihnen als Epiphanie eines ›Engelwesens‹ an. Diese ergreifende Erfahrung (über)menschlicher Größe inspiriert sie zur Großzügigkeit gegenüber ihrer Gastgeberin. Selbstverständlich ist der Verführungsversuch unerhört, aber angesichts von Josephs Schönheit scheint sich das Gesetz der außerehelichen Keuschheit in ihren Augen außer Kraft setzen zu lassen. Diese Schlussfolgerung ist im Koran freilich zwischen den Zeilen zu lesen, Auskunft über das Urteil der Frauen gibt er nicht. Er sagt auch nicht, wie die ästhetische Erfahrung auf sie wirkt, abgesehen davon, dass sie sich in die Hände schneiden. Hinter dem erotischen Symbolismus steht die göttliche Wahrheit, die in der Anmut des Propheten sichtbar wird und die Physis – die prophetisch-menschliche genau wie das eigene Fleisch – zurücktreten lässt, wobei Schmerz und Leid überwunden werden. Im Grunde ist dies keine ästhetische, sondern eine mystische Erfahrung. Sie ist nicht »wesentlich ein ›Spiel‹«,[26] sondern eine existentielle Grenzerfahrung. Die Mystik ist folglich genauso in den Korantext eingeschrieben, wie Hajjar zufolge die Vollkommenheit des Menschen, die als Verwirklichung solch einer

24 Q 12,18 u. 12,83, Übers. von ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit u. Frank Bubenheim.
25 Vgl. Q 12,98.
26 Kohler 1980, S. 157.

Grenzerfahrung zu verstehen ist. Mystische Bedeutungsschichten sind demnach nicht, wie man meinen könnte, in späterer Zeit in die heilige Schrift künstlich hineingelesen worden: Der Koran vertritt unzweifelhaft eine mystische Weltanschauung, insofern der Mensch ein Zeichen ist, dessen Sein darin besteht, auf Gott hinzuweisen – der Mensch gleicht einem Wort, das im Gelesenwerden hinter dem verschwindet, worauf es hinweist. Dies ist nun ein anderer koranischer *turn*, um den es in dieser Ausgabe ging. Das Dasein ist seine eigene Grenze, die daher eine Grenze zwischen Sein und Nichtsein darstellt. Esfahani hat dies mit Heidegger sehr klar herausgearbeitet. Die Erfahrungswelt des Menschen ist gleichzeitig begrenzt und offen. Im Öffnen seiner Grenzen werden die Grenzen erst sichtbar, der Mensch selbst tritt in Erscheinung. Anstatt die menschliche Liminalität hier noch einmal mit Heidegger zu vertiefen, bietet es sich an, Ibn al-ʿArabī zu Wort kommen zu lassen, dessen prominenter Grenzbegriff in dieser Ausgabe deutlich zu kurz kam.

Für Ibn al-ʿArabī ist im Grunde alles Diesseitige nicht nur in seiner Zeichenhaftigkeit, sondern in seiner Existenz bereits an der Grenze zu einem wahren Sein, denn nichts existiere aus sich selbst heraus.[27] Die den Seienden eigene Liminalität erscheint also als Ausdruck ihrer Abhängigkeit von einer gottgegebenen Wahrheit oder Wirklichkeit. Sie sind Reflexe einer Realität, die hinter jenem kosmischen Spiegel verborgen liegt, in dem ein Abbild Gottes als ›Weltbild‹ erscheint.[28] Die metaphorische Spiegelfläche benennt Ibn al-ʿArabī als *barzaḫ* (Isthmus, Meerenge), ein Begriff, der eine ontologische Grenze beschreibt, einen Zwischenraum, der sowohl zwei ontisch-unterschiedliche Räume voneinander trennt als auch sie miteinander verbindet,[29] eben das was einen Spiegel ausmacht.[30] Salman Bashier über ihn:

> The surface of the mirror signifies the fixed entity (*ʿayn thābita*), which is Ibn al-ʿArabī's main example for the barzakh concept, and which is similar in meaning to Plato's Form. The forms which appear in the mirror prevent the perceiver from seeing the mirror's surface (the Form). The forms in the mirror, therefore, prevent the perceiver from seeing their realities, or what relates them to the Real, Who is the root of their existence.[31]

27 Vgl. Chittick 2005, S. 105.

28 Zur Dreifachspiegelung von Gott, Welt und Mensch vgl. Rahmati 2007.

29 Schimmel [1]2000/2005, S. 40–41.

30 Im Spiegel sehen wir eine andere Welt, eine Illusion, die durch das Glas von uns getrennt ist, aber auch durch das Glas mit uns verbunden ist. Michel Foucault wählt genau aus diesem Grund den Spiegel als Beispiel für eine Heterotopie (vgl. Foucault 1984, S. 1575).

31 Bashier 2004, S. 89.

Die hinter dem *barzaḫ*-Spiegel verborgene Realität der auf ihm erscheinenden Bilder, daher der Seienden, ist logischerweise das Sein (*wuǧūd*).[32] Selbstverständlich ist dieses Sein ein anderes als bei Heidegger, der das Sein gewissermaßen als Horizont des Verstehens betrachtet.[33] Dem gegenüber ist bei Ibn al-ʿArabī das Sein ein Horizont des göttlichen Wissens, das dem Wunsch und der Macht zur Schöpfung vorausgeht.[34] Gleichwohl hat das Wissen auch seinen Reflex im menschlichen Wissen, denn das Sein – hier hebt Ibn al-ʿArabī auf die Bedeutung von *wuǧūd* als ›finden‹ ab – habe auch eine menschliche Seite. Sie komme in einer Bezeichnung wie *ahl al-wuǧūd wa-l-kašf* (›Leute des Findens und der Enthüllung‹) zum Ausdruck, mit denen die Mystiker*innen* charakterisiert werden.[35] Ihr ›Enthüllen‹ hat nun durchaus auch etwas mit (Er-)Finden zu tun, daher mit ›Vorstellung‹. Denn das Finden oder Enthüllen bedarf der Vorstellungskraft, der Imagination (*ḫayāl*). Es ist eine ›Erfindung‹, nämlich in dem Sinne, als die erkannten Formen für den Mystiker immer eine menschlich-göttliche Fiktion darstellen. Aus einer anderen Perspektive ließe sich aber auch von ›Entdeckung‹ sprechen, denn die Progression ist die von der Illusion zur Wahrheit und nicht umgekehrt. Gegenüber der Alltagswelt ist für Ibn al-ʿArabī die Welt der Imagination (*ʿālam al-ḫayāl*) tatsächlich eine höhere Wahrheitsstufe, in der sich das Wissen der mystischen Enthüller gründet und die mit dem *barzaḫ* als kosmischem Spiegel Gottes zu identifizieren ist.[36] Denn als Welt der Imagination ist der *barzaḫ* Urgrund jeglicher Existenz, in der sich die göttliche Wahrheit manifestiert:

فما في الوجود المحقق إلا الله؟ وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي؟ وإذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه إلّا بحسب حقيقته لا بذاته التي لها الوجود الحقيقيّ؟ (…)

Daher ist im absoluten Sein nur Gott; was Anderes als Ihn betrifft, so ist es im imaginalen Sein. Wenn die Wahrheit sich in diesem imaginalen Sein manifestiert, manifestiert sie sich in ihm nur gemäß Ihrer Wirklichkeit, nicht in Ihrem Wesen, dem wahrhaftiges Sein eignet, [...].[37]

Auch wenn Gott demzufolge nicht in Seinem Wesen erkannt werden kann, so zeigt sich in der Imaginalität immerhin die Wirksamkeit Sei-

32 Vgl. Chittick 2005, S. 71.

33 »So etwas wie ›Sein‹ ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört.« (Heidegger [1]1927/1967, S. 437).

34 Vgl. Chittick 2005, S. 71.

35 Vgl. Chittick 2005, S. 37.

36 Vgl. Bashier 2004, S. 61.

37 Ibn al-ʿArabī [1999], Bd. 3, S. 470.

ner Wahrheit. Diese Unterscheidung zwischen Wesen und Wirklichkeit entspricht der von Nestler untersuchten Beziehung zwischen göttlicher Transzendenz und Immanenz. Die Wirklichkeit ist, wie er feststellt, erfahrbar, aber nicht erfassbar, denn die Möglichkeiten der Imaginalität sind unbegrenzt. Wissen über Seine Wahrheit oder über Bruchstücke von ihr kann wiederum nur durch die Wirklichkeit dieser ›Bildwelt‹ erlangt werden, denn wie Ibn al-ʿArabī sagt: »Und wer nicht den Rang der Imaginalität erkennt, der hat überhaupt keine Erkenntnis.«[38] Wie aber können wir zu der Erfahrung einer reinen Imaginalität gelangen? In Platons Gastmahl finden wir hierauf eine Antwort, die letztendlich auch der Orangenmesserszene im Koran zugrunde gelegt werden könnte. Die ästhetisch-mystische Erfahrung eines Schönen ist nämlich der Ausgangspunkt von Platons Stufenerkenntnis, die mit der Schönheitserfahrung eines menschlichen Körpers beginnt. Die zweite Stufe wäre, die Schönheit nicht nur in einem Menschen, sondern in allen Menschen zu entdecken. Da nicht alle Menschen körperlich schön sind, gelange man somit zur Stufe der geistigen Schönheitserfahrung. Vom Geistigen käme man wiederum zu den tugendhaften Bestrebungen und Gesetzen und von hier aus zu den Wissenschaften. Das Ziel sei nun aber, (in allen Dingen) das Ansichschöne oder Göttlichschöne zu erblicken.[39] Im Prinzip ist dies die sufische ›Methode der Liebe‹ (*maḏhab-i ʿišq*), der beispielweise Aḥmad al-Ġazālī (gest. 1123 oder 1126)[40], ʿAyn al-Qużāt Hamadānī (gest. 1131), Awḥadaddīn Kirmānī (gest. 1238), Saʿdī (gest. 1292) oder Ḥāfiẓ (gest. 1390) zuzurechnen sind, die aus der Liebe zur sinnlichen Form die Gottesliebe entwickeln wollten.[41] Wenn Regula Forster Ibn ʿAǧības Interpretation von Q 75,22–23 hervorhebt, derzufolge die jenseitige Gottesvision von der diesseitigen Gewöhnung ans Licht Gottes abhängig ist, so scheint er mit seiner Annahme ganz Ähnliches im Sinn gehabt zu haben. Der zur Gottesvision führende mystische Liebesweg wird von Ibn al-ʿArabī theoretisch dadurch legitimiert, dass er einer reinen Transzendenztheologie widerspricht, insofern sie nur den einen Teil der göttlichen Wirklichkeit beschreibe, während der andere Teil immanent sei und daher der Erfahrung zugänglich. Die göttliche Schönheit oder Wahrheit in der Gegenständlichkeit wahrnehmen zu

38 Ibn al-ʿArabī [1999], Bd. 3, S. 470:

ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة

39 Platon [1]1940/2004, Bd. 1, 709–711 (210A–212A).

40 Daher der Bruder von Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111).

41 Vgl. Lewisohn [1]2010/2015.

wollen, setzt eine theologische Großzügigkeit voraus: Die strenge Transzendenz Gottes wird gewissermaßen aufgeweicht, da eine diesseitige Gotteserfahrung ansonsten unmöglich wäre. Dass der Koran bezüglich der göttlichen Erhabenheit ebenfalls nicht ganz so streng ist, zeigen bereits die Gott zugeschriebenen Epitheta, die durchaus menschliche Eigenschaften widerspiegeln. Selbst die göttliche ›Größe‹ verrät eine entsprechende Großzügigkeit koranischer Theologie, schließlich befindet sich auch das Große immer noch an der Grenze des sich Ausdehnens und reicht nicht darüber hinaus.

Bei Platon klingt der Prozess der Schönheitserkenntnis bis hin zum Göttlichschönen vielleicht weniger als epistemologische Großzügigkeit, denn als wissenschaftliche Verallgemeinerung. Letztendlich geht es aber auch Platon darum, allen Dingen *gerecht* zu werden, ihre Schönheit gleichermaßen zu würdigen. Er will nicht alles Schöne auf einen Nenner bringen, sondern in allem jeweils das ursprünglich Schöne wahrnehmen. Großzügigkeit und Verallgemeinerung unterscheiden sich voneinander, zwischen ihnen besteht aber auch eine Verwandtschaft, die sich im Lateinischen – ›großzügig‹ (*generosus*) vs. ›allgemein‹ (*generalis*) – durch die etymologische Herkunft offenbart. Der Unterschied zwischen beiden Begriffen ist aus erkenntnistheoretischer Sicht dennoch von großer Bedeutung. Die Verallgemeinerung ist ein übliches Verfahren, um ›allgemeingültige‹ Aussagen zu treffen. Die Schwierigkeit, die sich hierbei ergibt, ist, dass die Aussagen hinsichtlich des Singulären eben gerade *nicht* gültig sind. Die Wissenschaft stellt hier eine reine Schimäre dar, über die konkreten Dinge sagt sie nichts aus. Bei unseren Forschungen haben wir letztendlich immer mit diesem Problem zu kämpfen. Gesellschaftswissenschaftliche Untersuchungen geben Auskunft über das Verhalten einer ›Gesellschaft‹, wiewohl eine Gesellschaft sich eben nicht ›verhält‹, sondern nur der Einzelne, über den hiermit aber keine Aussage getroffen wird. Gleiches gilt für Literaturwissenschaften. Sie haben es zwar mit konkreten Texten zu tun, aber die Analyse bleibt immer die der eigenen Lektüre, die von jener anderer Lesender grundverschieden ist. In der Philosophie ist dies das Universalienproblem, das bis heute nicht wirklich gelöst ist, obschon Bertrand Russell in seinem philosophischen Testament optimistisch meinte, dass die Zeit hierfür doch schon »reif« sei.[42]

42 Russel 1997, S. 258.

Wenn wir nicht auf Verallgemeinerung abzielen, sondern die singulären Dinge mit einiger Großzügigkeit betrachten, sieht das Ganze anders aus. Wir betrachten sie in ›groben (= großen) Zügen‹, das heißt, wir versuchen nicht, das einzelne Phänomen zu verallgemeinern, zu abstrahieren, aber wir schauen es sehr wohl in seiner Phänomenalität an, daher in Beziehung zu anderen Phänomenen. Mit Ibn al-ʿArabī gesprochen betrachten wir die Bilder in ihrer Individualität, machen uns hierbei aber ihre Bildhaftigkeit als Imaginalität bewusst. In ihr liegt die Wahrheit, auch wenn sie sich nicht erfassen lässt. Etwas von ihr wird aber in dem einzelnen Bild sichtbar. Trennen wir es aus seinem Urgrund jedoch heraus, wird es seinen Teil an der Wahrheit einbüßen. Theologisch ist diese Wirklichkeit eine göttliche, sie ist aber – wie wir gesehen haben – keineswegs transzendent. Sie ist vielmehr das, was Benjamin als Aura bezeichnet, die Anwesenheit einer Ferne.[43] Das Göttliche der Dinge ist jene Flüssigkeit der Formen, wie Benjamin sie in den Gemälden Vincent van Goghs wiedererkennt,[44] die Imaginalität, die in Form gegossen immer noch sichtbar ist. Bei der hier geforderten ›Großzügigkeit‹ geht es folglich nicht darum, weniger exakt zu sein, sondern den Pinselstrich hervorzuheben, sie als Mikrogrenzen zu verstehen, die jenseits der gemalten Perspektive eine eigene Wirklichkeit ausbilden, eine unendlich komplexe und daher nicht erfassbare Struktur, aber etwas, das an und für sich ein Ganzes ergibt. Dieses Ganze ist die Grenzfläche des Selbst, sie ist offen und beweglich, aber sie existiert. Zu ihr vorzudringen verlangt, den Gegenstand in groben Zügen zu erfassen, es ist die generöse, leidenschaftliche Malweise van Goghs. Wissenschaftlich könnte man diese ›Methode der Liebe‹ vielleicht als Transstrukturalismus bezeichnen, der die Wahrheit nicht in den Strukturen sucht, sondern versucht, durch sie hindurchzuschauen. Mit diesem Begriffsvorschlag ist wohlgemerkt nicht das gemeint, was Michael Toolan mit seiner Bakhtin-Interpretation meint:

> [...] individually, and as collectivities of individuals, we can resist the given, remake the codes, evolve (linguistlically, politically, etc.) in unforeseen ways. This view is not antistructuralist [or poststructuralist] – there will always be codes and systems to be remade – but rather argues for moving through and beyond structuralism. Bakhtin (1973) may have had such a project in mind when he wrote of the »translinguistic«; my argument might accordingly be seen as transstructuralist.[45]

43 Vgl. Benjamin 1991, Bd. 5, S. 560.
44 Vgl. Benjamin 1991, Bd. 6, S. 588.
45 Toolan 1984, S. 122.

Toolan geht davon aus, dass es Strukturen (»codes and systems«) gäbe, die vor unserer sprachlichen und gesellschaftlichen Realität existieren, die in ihr aber überformt werden können. Ibn al-ʿArabīs Imaginalität ist zwar eine Wahrheit, aber keine Struktur. Sie ist völlig bedeutungsoffen und auch nicht einfach da, sondern die Grenze des Da-Seins. Die Imaginalität wird nicht überformt, sondern geformt, durch die eigene Imagination, in einem Prozess der Kommunikation. Wenn hier der Begriff Transstrukturalismus ins Spiel gebracht wird, dann um auszudrücken, dass es darum geht, über die Struktur hinauszuschauen, die Dinge nicht nur in ihrer Geformtheit zu betrachten, sondern auch in ihrer formalen Unabgeschlossenheit. Struktur ist immer etwas Sinnvolles, das, wie Esfahani feststellt, eine Grenze haben muss, auf deren anderer Seite etwas ›Unsinniges‹ steht. Diesen Gedanken gilt es in der nächsten Ausgabe weiter zu vertiefen, wobei vielleicht auch klarer wird, wie wir mit einer transstrukturalen Theorie forschen können, wohin sie uns führen wird.

Hinsichtlich des Nutzens der in dieser Ausgabe vorgestellten Beiträge sind wir folglich nicht an ein Ende gekommen. Wir haben aber die Grundlage für eine Theorie gelegt, die Ausgangspunkt für weitere Forschungen sein kann. Das Besondere an ihr ist, dass sie auf Wahrheit abzielt, sich gleichzeitig aber von der Starrheit idealistischen Denkens befreit. Von Bedeutung ist auch, dass sie nicht von philosophischen Fragen, zum Beispiel nach dem Wissen oder dem Sein, ausgeht, sondern von den Diskursen, die unser privates oder gesellschaftliches Denken beschäftigen und die unsere Welt ausmachen: Fremdheit, Gott, Menschsein, Seele, Vergänglichkeit, Grenzen. All dies sind Gedanken, die für uns Realitäten darstellen, auch wenn sie an und für sich nicht erfassbar sind. Dennoch macht gerade diese Unerfassbarkeit ihre Wahrheit aus. Zum Schluss soll nun noch einmal rekonstruiert werden, wie die Thesen der verschiedenen Beiträge zu einer Theorie zusammengeschlossen wurden oder inwiefern sie sich in ihr reflektieren. Begonnen wurde mit der Fremdheit beziehungsweise mit der Toleranz. Es wurde festgestellt, dass Toleranz nur auf der Grundlage von Glauben möglich ist und letztendlich im Ertragen der Differenz zwischen der Ungewissheit des eigenen Weltbildes gegenüber einer Gewissheit besteht, auf die wir keinen Zugriff haben. Diese Differenz ist gleichzeitig die Fremdheit, das Andere. Cornelius Castoriadis, dessen Magmalogik mit transstruktura-

lem Denken durchaus eine Affinität aufweist,[46] stellt in diesem Sinne fest, dass die Andersheit ein Nebenprodukt imaginärer Momente ist.[47] Die Fremdheit existiert in den Strukturen, sie ist aber insofern imaginär, als die Strukturen ihrerseits imaginär sind. Gleichzeitig ist Fremdheit aber auch wahr, insofern sie aus uns selbst kommt und die Imagination eine Wahrheit darstellt, an der wir nicht vorbeikommen. Wenn Weidner die Fremdheit positiv umdeutet, dann indem er ihre Wahrheit hervorhebt. In Forsters Aufsatz geht es um die Erfahrung einer göttlichen Wahrheit, um die Frage nach der Möglichkeit diesseitiger Gottesvisionen. Ibn ʿAǧība vertrat die Ansicht, sie sei möglich, vor allem aber hänge die jenseitige *visio dei* davon ab, wie sehr man sich daran gewöhnt habe, im Diesseits das göttliche Licht zu ertragen. Auch hier geht es um eine Art von Toleranz gegenüber einer ›Fremdheit‹. Denn das göttliche Licht in der Welt entspricht dem, was mit Benjamin als ›Aura‹ bezeichnet wurde, eine Ferne so nah sie auch erscheinen mag. Die Aura der Dinge nimmt beileibe nicht jeder wahr. Sie wird erst sichtbar, wenn die Dinge – mit Heidegger gesprochen – von der Seinsweise der *Zuhandenheit* in die *Vorhandenheit* wechseln. Das bedeutet aber auch, dass sie uns fremd werden, dass wir in Schwierigkeiten geraten, uns ihrer zu bedienen. Die Struktur, jenes »in sich verknüpfte Netz von Werkzeugen«, löst sich auf. Ihre Wahrheit wird sichtbar, die nicht die unserer gewohnten Welt ist. Wir sind die *Lichtung* des Seins, wie hell hängt ab von unserer Offenheit zu *Sein*. Diese Offenheit hängt wiederum davon ab, wie bereit wir sind, hinter den Bildern ihre ›Bildhaftigkeit‹ zu erkennen. Hajjars Aufsatz ging aus vom Bild der Orangenmesserszene in der Josephsure. Hier ging es um die körperliche Schönheit, die etwas ›Engelhaftes‹ an sich hatte. Noch deutlicher zeigte sich ein Transstrukturalismus aber in den initiatischen Träumen, deren ›Wirrheit‹, wie gezeigt wurde, Joseph nach und nach als eigentliche Wirklichkeit erkennt, wobei die Struktur der Historie erst durch sie verständlich wird. Die Verbindung eines transzendenten und immanenten Gottes bei Ibn al-ʿArabī, wie sie von Nestler herausgearbeitet wurde, ist im Grunde transstruktural, abgesehen vielleicht von einem Anflug von akbaristischem[48] Dogmatismus. Eine göttliche Transzendenz muss gewahrt werden, so scheint es, nicht ganz klar ist aber, weshalb eigentlich. Warum muss es ein göttliches

46 Vgl. Castoriadis 1986.

47 Vgl. Castoriadis 1975, 411.

48 Ibn al-ʿArabīs Beiname ist »*al-akbar*«, woraus das Adjektiv akbaristisch abgeleitet wird.

Wesen geben, dass nicht erfahrbar ist? Transstruktural gedacht existiert eine Grenze des Verstehens, die dem Verstehen, den Strukturen Sinn verleiht. Ob es eine Transzendenz des Erfahrbaren gibt, ist hiermit nicht gesagt. Es muss laut Esfahani zwar eine andere Seite der Grenze geben, aber wenn die Grenze beliebig verschiebbar ist, dann ist nicht klar, ob dieses ›Jenseits-der-Erfahrung‹ notwendigerweise erhalten bleibt. Was in der unendlichen Erweiterung des Menschen passieren würde, ob ein transzendentes Wesen Gottes theoretisch unerreichbar ist, muss nicht geklärt werden. Wir wissen, dass die Kalkulation mit Null und Unendlich möglicherweise nicht aufgeht, Transstrukturalismus erhält sich diesen Teil an Unerklärtheit. Hiermit sind wir auch bei der Großzügigkeit angelangt, die ursprünglich sein Grundgedanke ist. Inspiriert ist er daher maßgeblich von Khalfallahs Aufsatz zur Freigiebigkeit in der arabischen Kultur. Auch hier finden sich transstrukturale Ansätze. So beispielsweise bei der Vorstellung der Gabe als sowohl materielles denn auch geistiges Geben. Die Struktur des materiellen Gabentauschs, seine Notwendigkeit und Wahrheit erschließt sich erst, wenn etwas ›Imaginäres‹ mitgedacht wird, nämlich der Geist. Was in der Untersuchung nicht zur Sprache kam, war, dass die heroische Hingabe im Islam durch die Mildtätigkeit als Spiegel der göttlichen Gnade ersetzt wurde. Hier wird die Gabe zu einer Großzügigkeit, um eine Gerechtigkeit herzustellen, die jedoch mit irdischen Maßstäben nicht messbar ist. Sie ist eine Wahrheit, die sehr wohl existiert, von der die meisten gesellschaftlichen Entwürfe zehren, die jedoch niemals als Struktur in Erscheinung tritt. Wollten wir von der Gerechtigkeit absehen, weil wir sie nicht fassen können, so wären die Strukturen, die auf ihrer Vorstellung beruhen, nicht nur unbegreiflich, sondern sie wären auch keine Strukturen. Esfahanis Aufsatz hat gegen diesen berechtigten poststrukturalen Einwand (der in Wittgensteins Beweis von der Unmöglichkeit einer Grenze des Denkens bereits mitklingt) die Grenze des Gedachten ins Spiel gebracht. Diese Grenze ist beweglich, sodass sich auf der anderen Seite ein Bereich des Denkenkönnens befindet, der in diesem Sinne Ibn al-ʿArabīs Imaginalität entspricht. Denn das Denkenkönnen ist in der Tat ein Zwischenbereich, ein *barzaḫ*, zwischen einer menschlichen Fähigkeit und den (Gott)gegebenen Möglichkeiten. Besitzt das Gedachte notwendig eine Struktur, lässt sich dem Nichtgedachten keine Struktur unterstellen, dennoch müssen wir in seine Richtung denken, da sich die Struktur des Denkens von ihren Grenzen her ergibt. Diese sind gleichzeitig die

Grenzen unseres Daseins, weshalb wir Descartes Ausgangspunkt des Philosophierens im Grunde umkehren müssen und sagen, dass wir sind (was wir sind), weil wir bestimmte Dinge nicht denken, die wir denken könnten.

Literatur

Asad, Talal [u. a.] (2013): Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism. In: Asad, Talal [u. a.] (Hrsg.): Is Critique Secular? New York. S. 14–57.

Bashier, Salman (2004): Ibn al-ʿArabī's Barzakh. Albany.

Benjamin, Walter (1991): Gesammelte Schriften. Frankfurt.

Castoriadis, Cornelius (1975): L'Institution imaginaire de la société. Paris.

Castoriadis, Cornelius (1986): La logique des magmas et la question de l'autonomie. In: Ders.: Domaines de l'homme. Paris. S. 385–407.

Chittick, William (2005): Ibn ʿArabi – Heir to the Prophets. Oxford.

Foucault, Michel (1984): Des espaces autres. In: Defert, Daniel [u. a.] (Hrsg.): Dis et écrits. Bd. 3. Paris. 1571–1581.

Goldziher, Ignaz (1905): Islam. In: Mommsen, Theodor [u. a.] (Hrsg.): Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Leipzig. S. 101–112.

Heidegger, Martin ([1]1927/1967): Sein und Zeit. 11. Aufl. Tübingen.

Ibn ʿArabī [= Ibn al-ʿArabī], Muḥyīddīn [1999]: Al-Futūḥāt al-makkiyya. 9 Bde. Beirut.

Kant, Immanuel (1867): Sämmtliche Werke. Bd. 3: Kritik der reinen Vernunft [[1]1781], Bd. 5: Kritik der praktischen Vernunft [[1]1788]. Kritik der Urtheilskraft [[1]1790]. Leipzig.

Kohler, Georg (1980): Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Berlin [u. a.].

Kokew, Stephan (2014): Toleranz und demokratische Kultur – Zeitgenössische Reflexionen aus dem schiitischen Islam. In: Cavuldak, Ahmet (Hrsg.): Demokratie und Islam. Wiesbaden. S. 65–80.

Krämer, Gudrun (2010): Toleranz im Islam. In: Neuwirth, Angelika [u. a.] (Hrsg.): Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa. Berlin. S. 39–52.

Lewisohn, Leonard (Hrsg. [1]2010/2015): Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry. London [u. a.].

Lüdicke, Lars (2014): Adenauer als Antipolitiker und der Antikommunismus im Auswärtigen Amt. In: Creuzberger, Stefan [u. a.] (Hrsg.): »Geistige Gefahr« und »Immunisierung der Gesellschaft«. München. S. 105–122.

Muslim, Abū l-Ḥusayn, an-Nīšābūrī (1918): Ṣaḥīḥ Muslim. Kairo.

Platon ([1]1940/2004): Platons Werke. 8. Aufl. 3 Bde. Darmstadt.

Rahmati, Fateme (2007): Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs. Wiesbaden.

Renz, Andreas (2005): Die »Zeichen Gottes« (*āyāt Allāh*). In: Theologische Zeitschrift (Basel) 16/3. S. 239–257.

Rudolph, Kurt (1992): Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden [u. a.].

Russell, Bertrand (1997): Last Philosophical Testament 1943–68. London [u. a.].

Aṣ-Ṣāmit ʿAbdullāh/Frank Bubenheim (Übers.): Der edle Qurʾān. Medina.

Schimmel, Annemarie ([1]2000/2005): Sufismus (Eine Einführung in die islamische Mystik). München.

Schulze, Reinhard (2015): Der Koran und die Genealogie des Islam. Basel.

Shenef, Yehuda (2017): Buch der Wortungen. Norderstedt.

Tamer, George (2011): Hellenistic Ideas of Time in the Koran. In: Gall, Lothar [u. a.] (Hrsg.): Judaism, Christianity, and Islam in the course of history. München. S. 21–41.

Toolan, Michael (1984): Poem, Reader, Response. In: Chatterjee, Ranjit [u. a.] (Hrsg.): Tropic Crucible. Singapur. S. 121–142.

Vattimo, Gianni (2004): Grenzen der Kunst. In: Hogrebe, Wolfram [u. a.] (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. S. 752–758.

Wälchli, Michael (2007): Der Fundamentalismus im Lichte der mosaischen Unterscheidung. In: Palmer, Gesine (Hrsg.): Fragen nach dem einen Gott. Tübingen. S. 191–216.

Zima, Peter V. ([1]1997/2016): Moderne/Postmoderne. Tübingen.